

Sfântul Grigorie Palamas sau **despre înțelesurile dumnezeieştilor energii necreate**

Volumul al IV-lea al ediției critice Palamas, *Apanta erga* editată de P. Hrestou cuprinde toate scrisorile sfântului Grigorie Palamas redactate pe toată durata controverselor dogmatice 1341-1358, scrisori adresate atât adversarilor săi, cât şi celor de o credință cu el, prietenilor, după cum unele dintre acestea sunt adresate monahilor, prezentând într-o manieră sintetică şi accesibilă toate argumentele palamite împotriva adversarilor, varlaamiți şi akindynişti, fapt care le sporeşte valoarea apologetică, dar mai ales, ne fac pe noi astăzi să înțelegem adevărata amploare a acestor dispute dogmatice, importanța lor în epocă, adevărata dimensiune a luptelor şi polemicilor din sânul Bisericii, impactul pe care acestea le-au avut în conştiința oamenilor de atunci, din cele mai variate medii sociale.

Alte *Scrisori* sunt adresate unor persoane încă ezitante cu privire la calea credinței. Acestora sfântul Grigorie le dedică numeroase scrisori cu scopul vădit de a-i întoarce la dreapta credință şi mărturisire, în acord cu dogmele Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe. Multe din ele reflectă activitatea pastorală a sfântului, grija neobosită pentru turma în pericol de a fi sfâşiată de lupii ereziei, dragostea de adevăr, de predania sfintei Biserici, acordul în duh cu Sfinții Părinți trăitori şi teologhisitori. Scrisori precum acestea au avut harul de a-l întoarce pe sfântul Nicolae Cabasilas, care inițial fusese atras de intelectualismul şi « raționalismul »[1] lui Varlaam şi care ulterior a devenit unul dintre cei mai fervenți mărturisitori isihaşti. Şi poate că

[1] După articolul lui Romanides, nu mai îndrăznim să îl numim pe Varlaam nominalist, deşi până acum i s-a potrivit foarte bine această etichetă. v. Romanides „Notes on the Palamite Controversy and related topics”. *The Greek Orthodox Theological Review,* VI (1960-1961), 2, p. 186-205.

tot lui i-a fost dedicat şi dialogul *Theophanes*, şi acesta încă netradus, care este un exposé catehetic al dreptei credințe.

Majoritatea acestor scrisori sunt texte inedite nu numai cititorilor români, ci şi străini, ştiindu-se faptul că s-a tradus foarte puțin din opera acestui mare gânditor ortodox. Ele sunt documente vii, mărturisind şi reflectând focul polemicilor şi controverselor în jurul teologiei isihaste, fiind astfel, dintr-un anumit punct de vedere, mult mai accesibile decât amplele tratate cum sunt *Triadele*, fiindcă, adresate unor persoane cu pregătire teologică diferită atât ca trăire şi experiență, cât şi ca educație dogmatică, ele prezintă toate argumentele palamite mult simplificate - desigur şi din pricina limitelor impuse de genul epistolar. Un alt aspect important pentru care ele merită toată atenția este faptul că prezintă şi circumstanțierea şi contextualizarea istorică a acestor controverse, care fac atât de vie personalitatea sfântului Grigorie şi odată cu el, schițează profilul spiritual al unei întregi epoci, care se vădeşte una de mare efervescență culturală şi duhovnicească.

Prima scrisoare a volumului este cea Către Monahul Arsenie, de la Mănăstirea Stoudion, care la început, ca şi Cabasilas, s-a arătat reticent față de Sfântul Grigorie, dar apoi în fața mărturiilor din sfinții Părinți, simte rătăcirea antiisihastă ; simțindu-se derutat de confuzia din Biserică, îi scrie sfântului Palamas cerându-i lămuriri cu privire la unele învinuiri ale lui Akindyn. Acest monah Arsenie, pe care sfântul Grigorie, îl numeşte înțeleptitul de Dumnezeu, era un călugăr cultivat, el însuşi autor al unor lucrări de mai mică amploare, care nu s-au păstrat. S-a păstrat un encomion în versuri adresat sfântului Grigorie şi un Cuvânt de întâmpinare *Κατὰ Λατίνων*#Sfântul Grigorie îi răspunde, recomandându-i să citească Tomul Agioritic scris cu doar doi ani mai înainte, precum se mărturiseşte în chiar cuprinsul scrisorii, deci scrisoarea datează de la sfârşitul anului 1342. Akindynos însuşi nu începuse încă să scrie, dar dobândise sprijinul unora dintre conducătorii Bisericii şi instiga, uneltind împotriva lui Palamas, care se apără demascându-l atât pe el cât şi pe cei din jurul lui, învinuindu-l la rându-i că nu respectă prescrierile decretelor sinodale I şi II, prin care Akindynos, riscă să fie blestemat şi rupt de la soborniceasca adunare a creştinilor, ca următor şi ucenic al lui Varlaam.

1. *Energiile necreate. Câteva precizări şi distincții*

Mai presus însă de acestea, conținutul scrisorii, lămureşte una dintre cele mai delicate chestiuni privitoare la doctrina energiilor necreate, şi anume problema dumnezeirii, ca o altă numire pentru *energie*, precum şi relația dintre Duhul Sfânt şi energiile necreate, dacă este o singură energie sau mai multe energii, raportul dintre unitate/ unicitate/ şi diferență, problema ditheismului, pe care sfântul Grigorie le lămureşte, făcând apel la scrierile Sfinților Părinți, Dionysie Areopagitul, Sfântul Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, Athanasie cel Mare, Grigorie al Nyssei. În sfârşit, sfinții părinți începând cu sf. Dionysie vorbesc în armonia Duhului, despre o singură dumnezeire comună tuturor ipostasurilor divine, şi pe care adesea o foloseşte ca sinonim pentru natura dumnezeiască, alteori însă ea este sinonimă cu energia dumnezeiască necreată care caracterizează natura dumnezeiască. În ambele cazuri, spune sfântul Grigorie Palamas, urmând îndeaproape, - fără nici un corectiv sau altfel de adaos, nici măcar hermeneutic -, textului din *Numirile dumnezeieşti* ale Sfântului Dionysie, energia//dumnezeire este absolut transcendentă şi caracterizează în mod exclusiv relația şi modul de a fi al naturii dumnezeieşti şi al Sfintei Treimi. În toate textele palamite când termenul de **energie necreată** sau cel corespondent, de **dumnezeire** este aplicat la natura dumnezeiască sau la Sfânta Treime, în mod consecvent sfântul o numeşte pe ea necompusă, simplă, una, comună tuturor celor trei ipostasuri, dar ea însăşi neavând ipostas propriu (*ἀνυπόστατα*), este «viața» lăuntrică a «fericitei dumnezeiri» cum o numeşte sfântul Dionysie şi după el Sfântul Grigorie, este unimea Treimii[2]. Această energie nu există retrasă în sine, ci ea se comunică prin diverse manifestări în afară spre creatură, din iubire față de firea creată şi din dorința de a ne face părtaşi vieții ei prin unirea şi atingerile energiilor Duhului care, prin această, *ekstasis*, adică ieşire din sine însăşi, nu îşi pierde nicidecum calitatea de a fi necreată, transcendentă, unitară şi comunitară, dar împărtăşindu-se ierarhic, şi prin urmare diferențiat şi multiplu unei făpturi diferențiate şi multiple. În acest spațiu al manifestărilor energetice în lumea creată multiplă şi diversă, putem vorbi de mai multe energii ale Duhului, care

[2] v. Stavros Photios, „Διαφορα καὶ ἑνότητα· Τὸ ὅραμα γιὰ τή Χριστιανική Αγωγή τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλάμα# ῎Diferență şi unitate: viziunea educației creştineşti a Sfântului Grigorie Palamas], p. 421-432 in volumul omagial, Ο ῞ Αγιος Γριηγορίος ὁ Παλάμας, στὴν ἱστορία καὶ τό πάρον [Sfântul Grigorie în trecut şi prezent], Sfânta Ρ ănăstire Vatopedou, Agion Oros, 2000.

pogorându-se la asemănarea noastră, îmbrățişează întreaga creație, unindu-se cu ea prin harul îndumnezeitor şi binefăcător al *agatharhiei* şi *thearhiei* desăvârşite, ea necunoscând în sine prin aceasta nici compunere, nici dezbinare.

Această distincție nu a perceput-o Jacques Lison în cartea sa *L'Esprit répandu* şi înțelege în mod cu totul eronat că Fiul şi Duhul Sfânt ar fi simple « energii ale Tatălui », punând pe seama lui Palamas o afirmație pur akindynistă, spre oroarea sfântului, exprimată şi în traducerea noastră, cu privire la Akindyn şi la toți cei ce i-au urmat care i-au corupt atunci ca şi acum scrierile, atribuindu-le expresii (*κακωδοξίας*) care nicidecum nu se regăsesc în textele palamite, cu adevărat: « Dans la première partie de cet exposé, le mot *autohypostasié* indique que le Fils a une hypostase distincte de celle du Père. Dans la seconde il qualifie [par ce même terme n.n.] **les énergies du Père que sont le Fils et l'Esprit**.[3] » Or, Akindyn[4] era cel care, contrazicând doctrina energiilor necreate, susținea că singurele energii necreate care ar putea izvorî de la natură nu pot fi decât Fiul şi Duhul, declanşând din partea sfântului Grigorie nu numai mulțime de întâmpinări şi respingeri, ci şi nenumărate anatematisme, reiterate pururi prin Tomurile Sinodale I, II. Dar în continuare, Lison, negăsind nici un text al sfântului Grigorie, demn de a fi citat în acest sens, scrie: « Le parallélisme invite à comprendre qu'il souligne leur caractère hypostatique : ***le Fils et l'Esprit sont éventuellement des énergies*** ; mais à condition qu'ils soient des énergies ayant une hypostase propre, et qu'ils soient donc autres que l'énergie (sans autonomie personnelle) commune aux trois hypostases »[5] Nu ştim care este sursa acestei afirmații, fiindcă nici o dogmatică a sfinților Părinți nu propovăduieşte că energiile necreate au ipostas propriu, ci că dimpotrivă, ele caracterizează ipostasul, fiind atribute ale ipostasului. Potrivit Sfântului Chiril al Alexandriei, în Dialogul *Despre Sfânta*

---

[3] Jacques Lison, *L'Esprit Répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Cerf, Paris, 1994, pp. 144-145 et passim.

[4] De fapt, toată rătăcirea lui Akindyn provine din faptul că refuza să admită distincția palamită între natură şi energiile necreate. Sfântul Grigorie îi reproşează că, prin această identificare a ființei cu lucrarea, „fie îl socoteşte pe Dumnezeu fără lucrare, fie îl socoteşte lucrare pură. Consecința imediată a acestei identificări, este că noi nu ne deosebim de Hristos, căci şi noi ne unim cu ființa dumnezeiască . Harul, zice este ființa celor trei persoane, sau este Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. De aceea nu e nici o deosebire între harul Duhului Sfânt şi însuşi Duhul Sfânt. În general, nu există alte lucrări şi puteri decât cele trei persoane." Dumitru Stăniloae, *Viața şi Învățătura Sfântului Grigorie Palamas,* Editura Scripta, Bucureşti*,* 1993.pp. 133-134. Deci vedem că aberația lui Lison are la bază identitatea de tip akindynist între ființă şi energie. Căci zice . de vreme ce nu există diferență de identitate între cele două, nimic nu împiedică, ca Fiul şi Duhul să fie lucrări ale Tatălui, mintea, sănătoasă fiind apropae nu poate concepe ceva atât de aberant. „Akindynos trouvait dans ce texte un appui à sa thèse: Dieu seul este incréé, seuls le Fils et l'Esprit peuvent être des énergies essentielles, ils ne sont pas différents de l'essence de Dieu." Iată şi răspunsul cât se poate de limpede al sfântului Grigorie în sensul în care este condusă analiza noastră: „…ils [le Fils et l'Esprit n'existeront plus chacun selon une hypostase propre, puisqu'ils seront essence de l'hypostase du Père, c'est-à-dire des propriétés qui Lui sont relatives.", Lison, loc. cit. p. 116.

[5] Ibidem, p.146.

Treime, se spune despre natură, şi aceasta ca principiu general, că **firea** nu poate exista în afara unui ipostas. Dar că energia fie simplă, fie multiplă[6], ar putea avea ipostas propriu, aceasta niciunde nu o mărturiseşte sfântul Grigorie şi nici unul dintre sfinții părinți ai Bisericii. Că cele trei persoane ipostatice ale sfintei Treimi au energie proprie, care după natură este una simplă şi necompusă, iar după ipostas, este diferențiată, potrivit lucrărilor care derivă din proprietățile lor idiomatice ca părințime, fiime şi purcedere, este cu totul altceva, dar invers, adică energia/energiile să aibă ipostasuri, este de neconceput, şi aceasta o înțeleg numai Latinii, potrivit nu ştim cărei teozofii, care nu duce decât la cel mai sigur politeism[7], fapt subliniat în nenumărate rânduri de sfântul Grigorie. Fapt pentru care pururea sfântul Grigorie mărturiseşte insistând aproape în fiecare tratat, tocmai asupra a două atribute ale energiei//energiilor necreate, cunoscând bine reaua înțelegere a Latinilor, atribute care lămuresc întreaga confuzie : *ἀνυπόστατος και ἐνυπόστατος [ne-ipostatic şi en-ipostaziat]*. Primul termen arată energia dumnezeiască identificată cu *dumnezeirea θεότης,* cu mențiunea că aici dumnezeirea nu desemnează firea, energie care este ne-ipostatică, fiind comună Sfintei Treimi ; admițând că ea ar putea avea ipostas propriu, admitem implicit un al patrulea ipostas. Dar energia *ne-ipostatică* poate fi *en-ipostaziată*, manifestându-se adică într-un ipostas, dumnezeiesc, potrivit proprietăților lui idiomatice, sau omenesc, prin unirea cu sufletul omenesc pe care îl face părtaş Duhului Sfânt, îndumnezeindu-l.

Terminologia sfântului Grigorie nu ni se pare deloc ezitantă aşa cum susține acelaşi autor, vădit neînțelegând exact temenii şi distincțiile palamite[8]. Dimpotrivă precum am încercat să

---

[6] O definiție sintetică a energiilor necreate păstrând fidel sensul palamit şi toate distincțiile lui inerente, inclusiv distincția transcendență // imanență fără de care confuzia akindynistă nu ar mai cunoaşte hotar, fapt intuit de sfântul Grigorie însuşi care a pus de nenumărate ori *orismoi* clare, precum reiesc şi din scrisoarea tradusă de noi – a exprimat-o Richard Kay în pertinenta lui analiză *Le Créé et l'increé chez st. Maxime le Confesseur et St. Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne, 1992, p. 70*: „la notion de d'énergie increéée *une en son principe et multiple dans ses manifetations*, distincte de l'essence divine sans en être séparée, source de divinisation enfin pour les croyants orthodoxes."

[7] Ca răspuns la confuziile lui Akindyn, Sfântul Grigorie face unele precizări care lămuresc cu exactitate sensul în care putem vorbi despre Fiul şi Duhul ca puteri, lucrări şi energii ale Tatălui: „dacă se numeşte **uneori** şi Duhul har, se numeşte pentru că este **cauza** harului. Sau dacă se numesc **uneori** Fiul şi Duhul puteri sau lucrări dumnzeieşti, puteri ale Tatălui [în calitate de cauză, precum şi Duhul se numeşte har în calitate **de cauză a harului** n.n.], se numesc ca unele ce împlinesc voia Tatălui, ca unele ce sunt **izvorul** [deci cauza] **puterilor şi lucrărilor**. Dar e şi deosebire radicală între ele şi puterile şi lucrările în sens propriu: Fiul şi Duhul sunt de-sine-subzistente (*ἐνυπόστατοι*) [fără îndoială, ca ipostasuri, nu ca energii n.n.] pe când ultimele sunt nesubzistente prin ele ἀνυπόστατοι#De aceea, de câte ori e numit Fiul şi Duhul Sfânt putere, lucrare sau har, totdeauna se subânțelege **de-sine-subzistent** [adică nici mai mult nici mai puțin decât **ipostas**, fiindcă de sine subzistent este traducerea literală a gr. **ipostas**, n.n.]. Toate puterile şi lucrările sunt **comune** celor trei persoane. Dar **nu sunt ipostatice** (de sine-subzistente), ci emană din persoane nedespărțindu-se de ele.

[8] „La seconde manière n'identifie que le Fils ou l'Esprit à l'énergie increé: ils sont les énergies du Père. A ce niveau la terminologie est hésitante: Palamas ne qualifie pas seulement ces énergies d'hypostasiées, mais aussi de autoipostasiées."

redăm şi în traducere, Teologul grec păstrează în mod coerent pe parcursul întregii scrisori distincțiile între energia dumnezeiască şi energiile harului, atribuindu-le cu grijă numiri proprii realității desemnate. Astfel, observăm, spre deosebire de Lison, că termenul ἀνθυπόστατος# este folosit fără nici o ezitare cu strictă referire la energia necreată una, necompusă, aparținând planului transcendent, ca una care este necauzată, neavând început, sau cu privire la numirile naturii divine ea însăşi necreată, de-sine-subzistentă şi nepricinuită. Iar cu privire la energiile Duhului, care îşi au obârşia în Duhul Sfânt şi care sunt împărtăşite prin el, sfântul nu mai foloseşte termenul ἀνθυπόστατος/#nefiind cu putință ca manifestările energiilor şi ale darului Duhului Sfânt să fie de–sine-subzistente, ci ele subzistă tocmai prin darul Duhului Sfânt, fără ca prin pierderea lui *auto*, să piardă şi caracterul lor necreat.

2. *Sfântul Grigorie Palamas şi tradiția cappadociană. Câteva noi diatribe pe marginea «corectivului palamit»*

Unul dintre cele mai controversate articole pe tema palamismului aparținând Părintelui John Meyendorff, este, fără îndoială, cel care a lansat contestata idee a « corectivului palamit ». Alexander Golitzin[9], recunoscut prin ortodoxia lui fermă, vedea în această idee o concesie făcută receptării occidentale a Sfântului Grigorie, şi aşa mult denaturată de lunga tradiție latină varlaamită. Reproşul este reluat şi mai virulent de Romanides[10]. Se susține astfel că acest « corectiv » palamit este aplicat în mod universal cu privire la doctrina energiilor necreate, anume că Sfântul Grigorie a ajuns la această doctrină prin deducție, că ea nu ar fi fost formulată explicit nicăieri şi aceasta în ciuda nenumăratelor mărturii patristice pe care sfântul

ibidem, loc.cit. p. 146 menționăm că în textul lui Lison, nu este accidentală identificarea energiilor necreate cu Fiul şi cu Duhul Sfânt „purcezând" de la Tatăl, ci autorul este foarte consecvent cu…sine. În patru pagini se vorbeşte de cel puțin cinci ori despre această aberație care pururi nu se va găsi exprimată în lucrările Sfântului Grigorie. iată un ultim exemplu citat de noi, fără a epuiza totuşi citatele de acest tip din aceste pagini de Lison, demne de anatematismele Tomurilor Sinodale I,II: „En identifiant le Fils et l'Esprit aux énergies du Père, Grégoire a en effet tenté de concilier deux théologies…şi peste câteva mici rânduri continuă cu o hulă şi mai mare spunând nici mai mult nici mai puțin decât faptul că Fiul şi Duhul Sfânt aparțin planului imanenței (probabil tot „purcezând" de la Tatăl) în vreme ce numai Tatăl transcendenței…

[9] Alexander Golitzin, „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas" in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46:2 (2002) 163-190.

[10] „Father John contends that the controversy revolved around the interpretation of (Pseudo)-Dionysius and claims that Palamas applied correctives to the Neo-Platonism of the Areopagite… Rev. John S. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and related topics" *The Greek Theological Review*" VI (1960-1961), 2, p. 186-205.

Grigorie nu a încetat să le aducă în sprijinul unei dogme care, în mod paradoxal, avea să poarte până în cele mai recente răstimpuri stigmatul originalităţii. Or, singurul temei al originalităţii sfântului Grigorie este numai necunoaşterea, ignoranţa absolută din partea celor ce l-au învinuit astfel, a tradiţiei ortodoxe a sfinţilor Părinţi pe această temă, bine conturată încă de la primele mărturisiri de credinţă, aparţinând sfinţilor Cappadocieni. Astfel această distincţie apare exprimată într-una dintre cele mai frumoase *Scrisori* ale sfântului Vasile cel Mare, către medicul Eustathe[11], în care apare explicit formulată, şi aceasta nu doar *in nuce*, nu numai dogma distincţiei energiilor necreate de natura dumnezeiască, ci prototipul acestei distincţii, care este distincţia dintre natură şi ipostas, reputată a fi mult mai tardivă, de dată chalcedoniană.[12] Or distincţia între natură şi lucrări este aici, ca şi în multe alte locuri, explicit expusă de sfântul Vasile cel Mare : «dar natura divină, sub toate numirile câte s-ar putea imagina, nu poate fi exprimată, în esenţa ei, aşa cum ar vrea-o învăţătura noastră. Când însă am atribuit lui Dumnezeu numirile de «*binefăcător*», de *bun,* de *drept* şi toate celelalte de acelaşi fel, la deosebitele Lui lucrări / energii ne-am gândit ; dar natura celui care lucrează prin ele noi n-o mai putem descoperi prin cunoaşterea intuitivă a faptelor Lui … deci altceva este substanţa sau fiinţa[13], pentru care nu s-a aflat termenul în stare să o facă cunoscută, şi altceva e şi semnificaţia numirilor pe care le poartă şi care li se dă pe temeiul unei activităţi/energeia ori a unei vrednicii oarecare.»[14] la acest citat precum şi la multe altele, observăm că nu este nevoie de nici un corectiv palamit, ci că dimpotrivă ele exprimă limpede fără echivocuri sau numai sugestii, doctrina palamită. La citatele din Sfântul Vasile Cel Mare, Sfântul Grigorie adaugă şi pe acelea ale altor Părinţi Capadocieni, în special Sfântul Grigorie Teologul şi Sf. Grigorie de Nyssa citaţi consecvent în această scrisoare, pentru autoritatea pe care ei o reprezintă în sânul ortodoxiei. Este de altfel un fapt cunoscut că întreaga apologetică palamită se sprijină deliberat pe citate şi mărturii patristice. Este semnificativ că Tomul sinodal I şi II sunt în întregime

---

[11] Este vorba despre Scrisoarea 189, III-IV, Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*. *Despre Sfântul Duh*. Editura Institutului Biblic şi de misiune al BOR, Bucureşti, 1988.

[12] „ În învinuirea care ni s-a adus ni s-au reproşat două lucruri : cel dintâi ar fi că despărţim ipostasurile, al doilea să nu mai punem la plural nici una dintre numirile pe care le atribuim lui Dumnezeu, ci după cum s-a mai spus, să vorbim la singular , să spunem că e vorba de o singură bunătate, o singură putere o singură Dumnezeire, şi tot aşa şi cu oricare dintre desăvârşirile de acest fel ….” Sf. Vasile Cel Mare, loc.cit. *Scrisoarea* 189, III, 385

[13] v. şi comentariul lui Hierotheos Vlachos, *Sfântul Grigorie Palamas, Aghioritul*, Bunavestire, Bacău, 2000. p. 382 „În mod concret, aş spune că în gândirea sf. Athanasie cel Mare firea este identică cu ipostasu, în timp ce gândirea sfântului Vasile cel Mare, care în cele din urmă a prevala, firea se diferenţia de ipostas” din citatul redat de noi se vede că făcea distincţia şi între natură şi energii.

[14] Ibidem, VIII, p.389.

alcătuite, eşafodate pe mărturii din sfinţii Părinţi ai Bisericii. Printre aceştia, cea mai mare autoritate revine Cappadocienilor şi sfântului Athanasie cel Mare, adevărate dreptare de credinţă. Dar ceea ce este mai important e faptul că « reflexul » apologetic palamit este condiţionat de neîncetata referinţă la surse patristice, până la a face din aceasta aproape o «metodă sinodală», metodă pe care o regăsim şi într-un tratat independent, de inspiraţie palamită, Canonul de rugăciune al Sfinţilor Callist şi Ignatie Xanthopoli a căror pravilă de rugăciune a fost expusă în *Filocalia 8*, trad. Stăniloae.

****

Sfântul Grigorie Palamas

Epistole

Către monahul Arsenie Studitul, înţeleptul în cele dumnezeieşti

1. Voiesc să ştii, sfinţite părinte, că ceea ce ai cerut acum de la noi spre dovedirea / vădirea a toată falsa pricină a celor care ne contrazic în deşert, se află scris în lucrările noastre de mai înainte, deşi surzii aceia adăugesc în chip mincinos la cele spuse de noi. Prin urmare, încă din Tomul Aghioritic, care a fost scris de noi cu doi ani în urmă, aşa am grăit cu privire la acest cuvânt: „transmiterea vechilor profeţii a arătat mai dinainte că tainele din vechime sunt în armonie cu cele arătate acum. Iar acum credem în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, dumnezeirea cea în trei ipostasuri, de o fiinţă, simplă, necompusă, necreată, nevăzută şi necuprinsă cu mintea" şi iarăşi: „asemenea, şi în veacul viitor la vremea potrivită se va descoperi prin negrăita arătare/manifestare în trei desăvârşite ipostasuri a Unuia Dumnezeu." şi iarăşi „până la marginile pământului S-a arătat apoi în Treimea ipostasurilor dumnezeirii, fără a vătăma cu nici un chip temeiul/condiţia/raţiunea unimii[15]" Dar ne închinăm unei singure dumnezeiri în trei

[15] Termenul grec este *μοναρχία*, care în greaca patristică înseamnă nu doar *stăpânie,* ci este folosit cu referire atât la unicitatea cât şi unitatea fiinţei divine sau a dumnezeirii. Termenul românesc unime pare a reda atât înţelesul grec al lui ἕν cât şi pe cel de μόνος1#Totuşi nici sensul primar de monarhia, adică stăpânire nu este exclus, referindu-se la ipostasul Tatălui care în ipostaza obârşiei este socotit izvorul şi începutul a toată dumnezeirea, dar fără a implica vreo idee subordinaţionistă sau ierarhizantă înlăuntrul sfintei Treimi, raportul de preeminenţă faţă de celelalte două ipostasuri fiind exclusiv cauzal. Despre monarhia Tatălui, Sfântul Grigorie teologhiseşte într-un alt tratat despre *Purcederea Duhului Sfânt* preluând atât termenii cât şi ideea dionisiană exprimată implicit în *Ierarhia cerească*, Zizioulas, în *Fiinţa eclesială*, în

ipostasuri, iar cei care nu cugetă astfel îi punem sub blestem, ascultând şi pe marele Dionisie care zice în cea de-a doua epistolă către Gaius, că „dumnezeirea şi obârşia dumnezeirii este darul cel îndumnezeitor al lui Dumnezeu, iar Dumnezeu Care dăruieşte celor vrednici acest har este mai presus de însăşi această dumnezeiere”[16], şi altundeva iarăşi „numim dumnezeire-de-sine[17] în sens originar, dumnezeiesc şi cauzal, obârşia şi pricina cea mai presus de început şi de fiinţă, dar în sens participant, puterea proniatoare cea transmisă de la Dumnezeu cel Neparticipat care este prin sine îndumnezeitoare”.[18] Căci Dumnezeu nu suferă compunere, prin urmare, nici nu poate cineva afirma două dumnezeiri[19] [în natura Lui]. Căci precum spunem că puterea şi înţelepciunea sunt comune Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, - dar şi pe Fiul, Cel Ce are ipostas propriu, Îl numim Putere şi Înţelepciune a Tatălui -, fiindcă puterea care vine din acea Putere autoipostatică este nesfârşită/necuprinsă *(ἀχώριστος)*, nimic nu stă împotrivă ca ea să fie o singură putere a Tatălui şi a Fiului şi a Duhului, în acelaşi mod, nimic nu va sta împotrivă să spunem că este o singură dumnezeire şi cu referire la ceea ce numim dumnezeire în general, şi cu privire la harul cel îndumnezeitor şi la firea cea întreit ipostatică/ în trei ipostasuri izvorâtoare a harului. Căci harul cel îndumnezeitor pe care Marele Dionisie l-a numit *puterea cea proniatoare*, este energia/lucrarea cea necuprinsă a dumnezeirii celei întreit-ipostatice izvorâtoare a harului, fiind o legătură negrăită/inefabilă şi o unire mai presus de fire a lui Dumnezeu şi a celor învredniciţi să fie cu El în duh, după cuvântul Apostolului “cel ce s-a lipit de Domnul un Duh cu El este” (I Cor. 6:17).

2. Aşadar, iarăşi, precum Duh este Dumnezeu cel închinat în Treime, după cuvântul către femeia Samarineancă al Unuia din Sfânta Treime, dar Duh numim deopotrivă şi pe Cela Ce purcede de la Tatăl, ba încă şi harul Duhului Sfânt, căci zice “a suflat asupra ucenicilor şi le-a zis: luaţi Duh Sfânt” şi deşi două sau mai multe duhuri sunt numite astfel, nu înţelegem nimic mai puţin decât faptul că este închinat Duhul Unul, Simplu şi Necompus, şi numirile sunt nediferenţiate între ele, deşi prin înţeles diferă unele de altele. La fel, numim dumnezeire atât

---

directă descendenţă palamită, va vedea în ideea *monarhiei* Tatălui unul dintre punctele divergente faţă de teologia latină de maximă importanţă. În contextul nostru, referinţa termenului *monarhia* la această idee este indicată de folosirea mai jos a limbajului dionisian, unde se vorbeşte de θεότητα καί θεαρχίαν, ἀγαταρχίαν.

[16] Dionisie Areopagitul, „Epistola 2, *Către Gaius Terapeutul*,” *Opere Complete*. trad. D. Stăniloae, p.257, Paideia: Bucureşti, 1996.

[17] *Autoipostatică*, va zice Sfântul Grigorie, cu referire la firea cea dumnezeiască ce subzistă prin sine, diferită de energia dumnezeiască, prin care noi participăm la dumnezeire, energie care nu este de sine subzistentă, deci este anipostatică.

[18] „Despre Numirile dumnezeieşti”, 11, 6, op. cit . p. 173.

[19] Vezi Lison, cap. Două dumnezeiri.

firea dumnezeiască, cât şi darul îndumnezeitor pe care-l primim de la sfinți. Dar întrucât acestea sunt nediferențiate unele de altele, deşi, prin ceea ce semnifică, diferă între ele, Îl preamărim într-o singură dumnezeire, simplă şi necompusă, pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt. De cealaltă parte, fie că cineva numeşte firea dumnezeire, şi una este firea celor trei, fie că numeşte astfel energia cea îndumnezeitoare şi tainică a acestora, tot una singură este a celor trei, astfel încât, una singură este dumnezeirea celor trei ipostasuri, precum zice şi Marele Vasile[20].

3. Dar încă şi cele şapte duhuri potrivit profeției lui Isaia, care se odihnesc peste firea cea omenească a lui Hristos, cine va susține împotrivă că este un singur Duh Cel Ce Îl însoţeşte pe Acela? Căci acest lucru l-a arătat mai dinainte tot Isaia zicând, "că va ieşi o mlădiță din tulpina lui Iesei şi un lăstar din rădăcinile lui va da şi se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu", adică un singur Duh după fire, deşi apoi enumeră cele şapte energii ale Duhului: "duhul înțelepciunii şi înțelegerii, duhul sfatului şi al tăriei, duhul cunoştinței şi al bunei-credințe, duhul temerii de Dumnezeu." Pe acesta din urmă şi Marele Vasile îl numeşte sigur/tare/temeinic, învățându-ne ca şi noi pururea să fim împreună cu Duhul lui Dumnezeu. Dar cine spune că Isaia atunci când a vorbit despre Duhul lui Dumnezeu, a arătat prin aceasta că este însăşi firea [dumnezeiască]? Părintele Ioan Hrisostomul în *Cuvântul Despre Duhul Sfânt*[21], zice că cele şapte duhuri sunt energii ale Duhului,[22] iar sfântul Grigorie Teologul zice că "lui Isaia i-a plăcut să numească duhuri, energiile Duhului."[23] Dar şi din faptul că mai înaintea celor şapte duhuri este numit generic, *Duhul lui Dumnezeu* reiese că în Sine Însuşi El

[20] Aici Sfântul Grigorie insistă asupra unicității dumnezeirii, fie că ne referim la firea celor trei ipostasuri, fie că ne referim la energia harică, adică vrea să spună că este o singură fire şi o singură energie. Fapt important de subliniat fiindcă dogma energiilor necreate, l-a făcut pe Barlaam să îl acuze de politeism, de unde distincția sfântului Grigorie între dumnezeirea ca fire, autoipostatică, de-sine-subzistentă şi dumnezeirea ca energie necreată ca *putere proniatoare*, ca să păstrăm termenii dionisieni, şi care nu este de-sine-subzistentă, deci anipostatică, dar are şi însuşiri ale firii, fiind unică şi comună celor trei ipostasuri ca mod de manifestare a lor. Vedem că citatul din sfântul Dionisie Areopagitul *Numele divine* citat mai sus, este foarte bine ales, şi căruia Sfântul Grigorie nu îi aplică nici un „corectiv" cum s-a afirmat, ci fraza dionisiană reflectă exact înțelesul palamit, (iertat fie anacronismul) nefiind nevoie de nici „o interpretare corectivă palamită". (v. John Meyendorff) în acest sens, subscriem părerii lui Alexander Golitzin care contrazice teza corectivului palamit, care a dominat perspectiva criticii palamite occidentale o vreme destul de îndelungată, sub influența lui J. Meyendorff, v. întreaga discuție în articolul lui Alexandru Golitzin: „For others, again Western, Gregory, in contrast to –say- Thomas Aquinas, clumsily distorted Dionysius' delicate adjustment of pagan discourse to Christian revelation in order to arrive at the lamentable and hitherto unheard of distinction between the divine essence and energies" v. Alexander Golitzin, „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas" in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46:2 (2002) 163-190.

[22] Ioan Hrisostomos, *Despre Duhul Sfânt*, PG, 52, 816-826.
[23] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 41 la Cincizecime*, PG 36, 432C.

este unic, iar din faptul că [cele şapte] care urmează sunt deosebite/distinse/diferențiate, se arată tocmai faptul de a nu fi socotită unicitatea Aceluia la un loc cu celelalte şapte.

4. Aşadar precum cele şapte duhuri nu desfiinţează unicitatea, simplitatea şi necompunerea Duhului, căci sunt energiile Lui, în acelaşi mod, dacă cineva ar spune, potrivit sfinților, că sunt mai multe dumnezeiri, gândindu-se [de fapt] la energiile unicei dumnezeiri, aceasta nu anulează unicitatea şi simplitatea şi necompunerea ei, iar împotriva acestora, chiar dacă noțiunea/numirea de dumnezeire ar avea mai multe semnificații, dar nefiind nimic dintre cele semnificate, care să nu fie în armonie cu cele trei ipostasuri, astfel încât una singură este dumnezeirea celor trei ipostasuri căci spune sfântul Grigorie al Nyssei că numele de Θεός vine de la faptul de *a orândui* (θέειν) toate sau de la *a vedea* (θεᾶσθαι) toate, chiar mai înainte de naşterea lor, sau de la *a arde* (αἶθειν), adică *a consuma* toată răutatea". Şi iarăşi acelaşi zice: "iar denumirea de dumnezeire desemnează nu firea, ci puterea de a vedea." Şi marele Vasile întăreşte convingerea/credința că numele de dumnezeire nu este în primul rând pentru fire « dacă numele de dumnezeire ar desemna firea, atunci aceeaşi denumire s-ar aplica, în mod special, şi Duhului Sfânt.[24]»

5. Cine nu cunoaşte că Sfânta Evanghelie propovăduieşte comuniunea/unitatea dumnezeirii? Cine dar are un astfel de cuget târâtor pe pământ să îl slăvească pe Dumnezeu ca împărtăşibil după fire şi vai, să se arate pe sine părtaş ființei aceleia nedespărțite şi neatinsă/neapropiată tuturor ? Or, acestea sunt afirmate lămurit de Sfântul Athanasie cel Mare «faptul de a fi cineva Dumnezeu este secundar firii[25]/ (neogr. vine ca al doilea lucru la fire), fiindcă şi noi devenim dumnezei, dar prin însăşi firea, nu putem fi dumnezei. »[26] Şi iarăşi : «după harul cel îndumnezeitor Dumnezeu se împărtăşeşte şi se arată celor vrednici, dar după fire el este neîmpărtăşibil»[27] Şi la cuviosul Maxim : « după har putem deveni Dumnezei în chip cu totul desăvârşit în afară numai de identitatea după ființă. Şi din nou la sfântul Dionisie : «Dacă l-am numit pe Dumnezeu ascunzimea cea mai presus de fire, la nimic altceva nu ne

[24] Scrisoarea 189 *Împotriva lui Eustathie*, Courtonre 2 140 PG 32 693 D
[25] După cum rezultă din citatele de mai sus din Sf. Grigorie din Nazianz, firea dumnezeiască nu are un nume care să o descrie desăvârşit şi identitar, adică să o descrie sau nominalizeze în identitatea ei, însuşi numele de Dumnezeu, gr. Θεός este un atribut, la fel ca toate celelalte, care vorbeşte despre un dumnezeu proniator al universului, care orânduieşte universul. Dar identitatea dumnezeirii este total inaccesibilă limbajului. Aceasta vrea să spună acel *δεύτερον ἐστὶ* din textul Sfântului Grigorie, care nu înseamnă deci *accidental* aşa cum l-au înțeles uneori latinii.
[26] Sf. Athanasie cel Mare, *Împotriva lui Macedonie*, PG 28, 1313A.
[27] Ibidem.

gândim decât la puterea îndumnezeitoare care purcede către noi căci despre ea cugetăm prin desprinderea de toate lucrările înțelegătoare, neînțelegând-o nici ca îndumnezeire, căci îi este propriu să fie prin depăşirea a toată cauza ridicată peste toate[28] »

6. Dar, zic ei, însăşi dumnezeirea este creată care, spune marele Dionisie, că mai presus de ea este Dumnezeu, căci pe aceasta o numesc asemănare (*μίμησις*) şi relație (*σχέσις*) – nevăzând nenorociții că multe altele dintre numirile privitoare la Dumnezeu desemnează relația, căci Împărăția lui Dumnezeu este o relație mai presus de fire, dar prin aceasta nu înseamnă că este creatură; iar la [numirile] prin asemănare, sfântul adaugă şi pe cele prin neasemănare, aşadar nici asemănarea nu este mai presus de ceea ce este neasemănător[29]. Dar şi cele necreate au numiri prin asemănare, potrivit sfântului Grigorie Teologul, căci zice în Cuvântul al doilea din *Cuvântările Despre Fiul*, « că Fiul este icoana Tatălui ca fiind de aceeaşi fire şi că aceasta Fiul o are de aici, iar nu Tatăl de la Fiul, căci în aceasta constă însăşi firea icoanei, în faptul de a fi asemănare a unui arhetip al cărui icoană este »[30] Aşadar este limpede că nu din neştiință, ci din rea-voință, şi nu numai pentru aceasta, ci şi pentru altele spuse despre aceasta, cei despărțiți de har le trec cu vederea/ le lasă de o parte/le leapădă. Căci cum ar putea oarecând obârşia dumnezeirii (*θεαρχία*), obârşia bunătății (*ἀγαθαρχία*), puterea îndumnezeitoare (*θεώσις*), şi prin sine-îndumnezeită *(ἀυτοθεώσις*) şi dumnezeirea [firea] lui Dumnezeu şi dumnezeirea auto-ipostatică // identitatea ipostatică a dumnezeirii *(ἀυτοθεότης*) cum ar putea acestea vreodată să fie dintre cele create? Cum dar ceea ce este absolut şi primordial şi mai presus de cele ce sunt – căci aşa spune despre aceasta marele Dionisie-, ar putea fi numărat/socotit la un loc cu cele zidite/create? Cum oare darul cel îndumnezeitor, - nu cel îndumnezeit -, ar putea fi făptură ? Cum pronia lui Dumnezeu care purcede de la Dumnezeu cel neîmpărtăşit, izvorâtoare a harului şi împărtăşită de către cei întorşi spre îndumnezeire ar putea fi dintre cele create sau cum ar putea fi sufletul înger sau altceva dintre cele create ? Cum oare puterea lui Dumnezeu îndumnezeitoare şi binefăcătoare, sau puterea atotvăzătoare a celui ce cunoaşte toate care şi-au luat temeiul ființei mai înainte de naşterea lor

---

[28] Sf. Dionisie Areopagitul *Despre numirile dumnezeieşti, 2,7*, trad. D. Staniloae.

[29] Se referă în continuare la numirile dumnezeieşti. Sfântul Grigorie vrea să spună că există numiri cu privire la Dumnezeu prin asemănare şi prin neasemănare. şi potrivit sfântului Dionisie numirile dumnezeieşti prin neasemănare, negative ar fi mai proprii lui Dumnezeu şi mai dreptmăritoare decât numirile prin asemănare.

[30] Cuvântări Teologice, 4, 30, PG 36, 129B.

ar putea fi socotite făpturi[31] ? Cine oare, minte având, şi grăbindu-se să îi socotească pe aceştia împreună cu cei ce cugetă evlavios, va scoate vreodată ceva de acest fel din minte ?

7. Aşa încât nezidit este harul acesta, şi nu numai acesta, ci şi orice energie a Duhului şi eu ştiu bine şi tu însuţi cunoşti mulţimea argumentelor şi convingerile, împreună cu cei care nu au avut a se învoi cu diavoleasca stare. Fiindcă cei care nu au crezut acestea care sunt asemenea cu cele ale lui Sabelie şi Arie şi ale multor altor rele rătăciri şi erezii, în acord numai şi numai cu sufletul lor, cu toate că unele dintre acestea erau în contradicţie unele cu altele, [aceia deci care nu s-au încrezut în ele] ar şti să pledeze mai cu amănunţime/acrivie /străşnicie dacă le vor cunoaşte [direct] din scrierile noastre. Căci din această pricină ei le corup pe acestea toate în aşa fel, încât să înscrie în ele propria lor rătăcire. Fiindcă Varlaam însuşi tocmai aceasta ne-a întors împotrivă, acuzându-ne pe noi de cele pe care el însuşi mai întâi le-a adus în discuţie, ceea ce *Tomul Sinodal* o va arăta limpede : « Căci, Varlaam, auzind pe monahii noştri zicând, din predania pe care o au de la sfinţii părinţi, că cei care şi-au curăţit inimile prin [păzirea] poruncilor lui Dumnezeu, primesc, în chip tainic şi negrăit, dumnezeieştile iluminări care se apropie de ei, îi acuză deci că ar susţine că firea lui Dumnezeu este cu putinţă a fi împărtăşită. Iar când aceştia se apărau zicând, că nu firea lui Dumnezeu, ci harul necreat, veşnic, şi îndumnezeitor al Duhului Sfânt este împărtăşit, încercau să le atribuie de aici o altă acuzaţie, aceea a credinţei în două dumnezeiri. »[32] Vezi aşadar acum limpede cum Akindynos este ucenic riguros şi următor îndârjit al lui Varlaam ? vezi că aceasta arată cât se poate de limpede că darul cel îndumnezeitor, pe care marele Dionisie numindu-l dumnezeire, spune că Dumnezeu este mai presus de ea, iar Akindynos susţine cu tărie că acesta este creat şi le răstălmăceşte pe toate, tulburând şi încâlcind toate în multe chipuri, încât să fie acceptat că nu nezidit este acesta, când întreaga Biserică propovăduieşte limpede că este necreat şi veşnic, şi nu numai atât, ci, şi faptul că firea lui Dumnezeu care dăruieşte acest har este altceva decât el? Căci ei spun că firea cea nezidită şi veşnică nu este altceva decât/deosebită de harul cel îndumnezeitor al Duhului[33].

---

[31] Aluzie la dogma augustiniana a naturii create a harului.
[32] Sunodikos Tomos, 1, PG 151, 680AB
[33] Iată una dintre contradicţiile interioare ale Akindyniştilor şi Varlaamiţilor, care, urmând dogmei catolice de origine augustiniană, a naturii create a harului. Căci spune sfântul Grigorie. Pe de o parte, identifică firea lui Dumnezeu cu harul care purcede din ea (fiindcă nu admit distincţia palamită între natură şi energiile harului), iar pe de altă parte susţin că acest har este de natură creată, şi deci în chip necesar, şi implicit susţin că firea este şi ea de natură creată.

8. De aceea şi în continuarea Tomului Sinodal este adus înainte Sfântul Maxim care zice : că « fericita dumnezeire, după fire, este mai presus de negrăire şi mai presus de (ne)cunoaştere şi nesfârşit/infinit (*ἀπειράκις*) transcendentă oricărui necuprins/infinit (*ἀπειρία*), nelăsându-se cu nici un chip cuprinsă de vreo minte, deşi este simplă/comună[34]/ celor dimpreună cu ea. » şi iarăşi în altă parte, « iar acela dintre fiinţe care este părtaş ei, dar nu după fire, ci voind a se împărtăşi în vreun alt chip de puterile [dumnezeirii], acelea nu purced desăvârşit din ascunzimea cea după fire »[35] dar şi marele Vasile, zice: « şi Duhul Sfânt este simplu prin fire, dar felurit/multiplu prin puteri »[36] şi iarăşi zice : « Căci energiile lui Dumnezeu sunt diverse/numeroase, dar firea este simplă ; noi însă după energiile Lui spunem că Îl cunoaştem pe Dumnezeu, iar de firea Acestuia nu ne este cu putinţă a ne apropia. Dar energiile Lui coboară către noi, iar firea rămâne neapropiată. »[37] şi sfântul Athanasie cel Mare zice şi el limpede că sfinţii au privit nu firea lui Dumnezeu, ci slava Lui căci este scris despre Apostoli că *priveghind Petru şi cei dimpreună cu dânsul*[38] au văzut slava lui Hristos. »[39]

9. Astfel aşadar, acelea ale lui Varlaam ori ale lui Akindyn rostite împotriva noastră, dar mai degrabă împotriva [cuvintelor] sfinţilor lui Dumnezeu, selectate astfel cu grijă, care au dobândit votul unanim şi judecata/confirmarea/ validarea,/ adeverirea/ întărirea sinodală, să audă iarăşi ceea ce este scris în acest *Tom Sinodal*, în care se vorbeşte în primul rând de lumina care a strălucit pe Thabor, fiindcă acesta insistă mai ales pe acest subiect, - este deci, scris desăvârşit aici că prin votul sinodal de obşte/ecumenic/sobornicesc toate cele câte le-a susţinut răuvoitor şi fără temei cu privire la cele dumnezeieşti, însuşi Varlaam le-a lepădat, condamnat/ acuzat fiind, şi a cerut iertare pentru acestea mai cu seamă. « Prin urmare, declarăm/mărturisim că dacă va arăta adevărată pocăinţă şi nu va mai spune nici nu va mai scrie nimic nicidecum despre asemena lucruri, bine va fi, iar dacă nu, va fi excomunicat şi tăiat/lepădat de sfânta, sobornicească şi apostolească Biserică a lui Hristos şi de ortodoxie şi de comuniunea Creştinilor. Iar, dimpotrivă, dacă altcineva va arăta ceva din cele spuse sau scrise de către acela în chip blasfemator şi rău-mărturisitor împotriva monahilor sau împotriva acestei biserici, iarăşi

---

[34] | lorą este simplu, folosit aici cu referire la cele trei ipostasuri, exprimate prin phw΄ dxwką1
[35] *Tomul Sinodal*, 1 PG 151 685C-686A, v. Sf. Maxim, *Capetele teologice* 1, 48, 49, PG 90, 1101A, *Capete diverse*, 1, 7, PG 90, 180C.
[36] *Despre Duhul Sfânt*, 9,22, PG 32, 108C.
[37] *Epistola* 34, 1 PG 32, 869AB.
[38] Luca 9:32
[39] Sf. Athanasie cel Mare Către Împăratul Antioh 27, PG 28, 616A

în vreun alt chip acuzând pe monahi sau va ataca pe aceştia în aceste subiecte/privințe adăugând la această condamnare dată cu smerenia noastră, va fi şi acela lepădat de sfânta, soborniceasca şi apostoleasca Biserică a lui Hristos şi de ortodoxie şi de comuniunea Creştinilor. »[40]

Ce oare ? Varlaam care zice în chip blasfemator şi rău-mărturisitor condamnând pe monahi, pentru nimic altceva şi mai presus de toate, că, de vreme ce aceştia spun că atât firea lui Dumnezeu nevăzută şi neîmpărtăşită nici sfinților, cât şi darul îndumnezeitor, harul şi energia văzute de sfinți sunt necreate, ar cădea pentru aceasta în ditheism? Dar de acest lucru Akindynos nu încetează a ne acuza şi pe noi. Aşadar, şi acesta în chip fără de minte se aşează pe sine însuşi de partea lui Varlaam, iar dacă nu va înceta şi nu va face pocăință îndreptându-se pe sine potrivit cu acest decret sinodal, lepădat este şi tăiat de sfânta, soborniceasca şi apostoleasca Biserică a lui Hristos şi de ortodoxie şi de comuniunea Creştinilor. Dar care este urmarea Tomului « aşadar cu fermitate, cu duhovnicească severitate/austeritate şi cu dreptă măsură, poruncim ca nimic din ceea ce a fost dogmatisit, stabilit prin dogmă, nimeni dintre toți să nu le mai stârnească pe acestea sau alte dispute dogmatice. »[41] Vezi şi numai de aici că acela ce stârneşte, tot acelaşi este cu cel care învinuieşte, cu cel pedepsit, iar nu cu cel care apără/este apologet? Căci cine este cel ce învinuieşte ? Oare nu este clar că Akindynos ? Dar şi altminteri, dacă el este cel care a încetat desăvârşit orice discuție pe aceste teme şi după cel de-al doilea sinod, care a dovedit acelaşi lucru, asemenea atunci cineva ar putea presupune că altcineva a stârnit discuția. Dar acesta neîncetând nicidecum şi nici cu smerenie, în ce chip dar, ar putea arăta cineva că altul este cel care a stârnit discuția ? Dar în ceea ce îl priveşte pe Akindyn, şi dacă el stârneşte şi dacă nu el stârneşte, este limpede că nici nu se pocăieşte, nici nu se îndreaptă pe sine în credință, ci are înrădăcinate în suflet aceste rele mărturii/mărturisiri de credință, astfel încât este osândit prin condamnarea sinodului la excomunicare până ce unul ca acesta va înceta să spună împotriva noastră învinuirile aduse altădată de Varlaam.

Astfel şi noi îl avem pe acesta ca pe un lepădat şi pe cei dimpreună cu dânsul şi nu ne vom tulbura/ lenevi să respingem hulele lui chiar dacă va încerca, profitând de confuzia politică prezentă, să smulgă vreun avantaj vremelnic împotriva noastră. Căci se spune că şi lupii se

---

40 *Tomul Sinodal* 1, PG 151, 691D-692A.
41 Tomul Sinodal, 1, PG 151, 692 A.

bucură pe vreme de furtună. Dar noi care auzim glasurile acelea stăpâneşti prin care ni se porunceşte să nu ne temem să propovăduim cuvântul adevărului, trimiţându-ne ca pe nişte oi în mijlocul lupilor, nu ne vom înspăimânta deloc de acela care înconjoară furia femeiască pe care vreo dinastie împărătească o va aduce împotriva noastră precum şi preoţii aceia ai ruşinii pe Izabela, şi cei dimprejurul lui Teofil şi Eudoxia[42]. Dar noi văzând nestrămutată calea sfinţilor, vom imita, cu puterea lui Dumnezeu, răbdarea cu care au suferit în întristări şi ne vom bucura de nădejdea lor. Voi merge aşadar încercat în ispite, voi merge în mijlocul poporului, să fie aprins focul, să fie ascuţită sabia, şi să fie ascuţite unghiile căci orice chin veţi aduce asupra mea, îl voi primi cu râvnă, voi rămâne neabătut în credinţă, statornic în însuşi duhul şi cu cât voi răbda mai multe, cu atât mă voi bucura mai mult. Căci astfel voi spori mie darul cel mai dumnezeiesc, care are drept însoţitoare neînfruntată dreapta cugetare/înţelepciunea şi voi fi astfel un vas mai cuprinzător / lărgit al Duhului şi voi avea ca substanţă/ipostas în mine însumi fericitele nădejdi, dobândind arvuna duhului într-un chip mai lămurit. Voi avea norul mucenicilor împreună cu care voi fi la făgăduita întâmpinare, voi avea mulţimea nenumărată a drepţilor de la care voi dobândi cea mai bună înviere. Mă voi adăuga la adunarea mărturisitorilor de credinţă, voi fi socotit la lauda celor întâi-născuţi, mă voi împărtăşi de cinstea nemuritoare a bătrânilor cuvioşi. Şi ce înseamnă pentru mine vorbele rele, învinuirile mincinoase, pârâciunile acestea chiar dacă ceva cu mult mai rău şi mai puternic decât acestea vor putea fi aduse asupra mea?

Traducere, introducere şi note: © ***Parascheva Grigoriu***

[42] Împărăteasa Eudoxia este cea carel-a prigonit pe Sfântul Ioan Hrisostomul cerând Patriarhului Teofil să adune sobor de episcopi să semneze izgonirea Sfântului Ioan. Singurul care nu a semnat a fost Episcopul Epifanie. Iubit de popor, sfântul Ioan este rechemat, dar în faţa Bisericii unde slujea Sfântul Ioan era un loc înălţat cu chipul Împărătesei Eudoxia şi se organizau acolo jocuri distractive în cinstea împărătesei. Sfântul Ioan le desfiinţează socotindu-le o impietate faţă de locaşul sfânt al lui Dumnezeu. Împărăteasa se înfurie din nou împotriva Sf. Ioan, luând gestul acestuia ca pe un afront personal. Sfântul Ioan, la predică, în faţa a toată adunarea, îi răspunde: „Iarăşi Irodiada se îndrăceşte, iarăşi se tulbură, iarăşi joacă şi saltă, iarăşi caută capul lui Ioan". *Proloagele*. *Cuvânt despre izgonirea Sf. Ioan Gură de Aur* p.260, Bunavestire, Bacău. Ce a urmat îndreptăţeşte cuvântul Sf. Grigorie Palamas, care vorbeşte de balaurul din vechime care pururi stă împotriva adevărului, lui Hristos şi Bisericii. *Omilia 32,7*. p. 157. Anastasia, Bucureşti, 2004